ISSN (en línea) 2362-4841 / ISSN (impresa) 0325-1721
Anales de Filología Clásica /27 (2014)

La concepción (medio) platónica de la filosofía en el *Didaskalikós* de Alcínoo

 Gabriel Martino
UBA - UCA - CONICET / gabriel.filosofia@hotmail.com

Resumen

En el presente artículo examinamos la noción de filosofía propia del *Didaskalikós* de Alcínoo. Este tratado, compuesto alrededor del siglo II d. C., es una exposición de las doctrinas más importantes de Platón y constituye un valioso ejemplo del modo en que una corriente de platonismo imperial interpretó los escritos del filósofo ateniense. En nuestro escrito consideramos la noción de filosofía bajo dos perspectivas. En primer término, abordamos el modo en que Alcínoo mismo la habría concebido y, en segundo lugar, analizamos la noción de filosofía que Alcínoo le atribuye a Platón.

Palabras clave

platonismo imperial
Platón
exegesis
dogmatismo
autoridad

Abstract

In this paper we examine the notion of philosophy of the *Didaskalikós* by Alcinous. This treatise, written around the second century CE, is an exposition of Plato's most important doctrines, and it is a valuable example of how Plato's writings were read by a trend of Imperial Platonism. The notion of philosophy is considered from two different perspectives. After an introduction to the treatise and a description of the philosophical trend it belongs to, we analyze, in the first place, the way in which Alcinous himself conceived philosophy. In the second place, we examine Plato's notion of philosophy as it is understood and explained by Alcinous.

Key words

imperial platonism
Plato
exegesis
dogmatism
authority

Introducción

El Διδασκαλικὸς τῶν Πλάτωνος δογμάτων es un tratado introductorio a la filosofía de Platón que en las últimas décadas ha despertado un gran interés entre los especialistas. Su valor principal radica en que refleja de un modo bastante detallado no sólo la manera en que los filósofos platónicos de la época imperial conciben su propia tarea filosófica sino, también, el modo en que comprenden la

ISSN (en línea) 2362-4841 / ISSN (impresa) 0325-1721
Anales de Filología Clásica /27 (2014)

empresa teórica emprendida por Platón varios siglos antes y de la cual se consideran herederos. El texto, de hecho, nos ofrece una presentación didáctica y sistemática de ciertas "doctrinas importantísimas de Platón",[1] y evidencia, a su vez, los caracteres principales de un movimiento intelectual cuyos adherentes prefieren, en apariencia al menos, dejar que los antiguos hablen por sí mismos antes que forjar doctrinas originales y novedosas.[2] Tal corriente ha sido llamada por los críticos 'platonismo medio' y comprende la producción filosófica de la época imperial que toma los diálogos de Platón como punto de partida para una reflexión dogmática acerca del pensamiento del ateniense y de la realidad.

Suele considerarse que el platonismo medio surge como una reacción frente a la Nueva Academia de Arcesilao y Carnéades, filósofos que sostienen una interpretación escéptica del pensamiento de Platón. Tal reacción habría sido encabezada por Antíoco de Ascalona, discípulo de Filón de Larisa -último escolarca escéptico-, promoviendo una versión del platonismo fuertemente influenciada por el estoicismo.[3] Pero junto con el cisma que se produce entre los pensadores platónicos, a raíz del asedio a Atenas de las legiones romanas bajo el mando de Sila en 87 a. C., también se producen fuertes conmociones en la sociedad ateniense que logran interrumpir el funcionamiento habitual de las escuelas filosóficas.[4] Debido a esto, los integrantes de la Academia se dispersan y muchos son forzados al exilio. Este nuevo período del platonismo, pues, se caracteriza tanto por la carencia de una filiación institucional que aglomere a los sucesores de Platón como por la búsqueda del verdadero significado de los escritos del filósofo ateniense de modo de constituir la identidad propia del movimiento. En este contexto, otro de los pensadores que suele considerarse como iniciador de una lectura dogmática de los diálogos platónicos es Eudoro, quien en Alejandría –unas décadas más tarde que Antíoco- se distancia definitivamente de la interpretación escéptica que la Academia había sostenido con anterioridad ofreciendo una versión pitagorizante del pensamiento de Platón.[5] Los críticos consideran, a su vez, que el período medioplatónico se extiende hasta el inicio del neoplatonismo, marcado por la producción de Plotino.

Ahora bien, la lectura ejercida por los filósofos medioplatónicos tiene como supuesto la tesis de que Platón es un pensador dogmático.[6] Para poder sostener tal supuesto, que se opone al carácter dialógico y –en apariencia, al menos- no sistemático de los escritos del ateniense, estos pensadores aplican sobre los diálogos un procedimiento exegético que fue tomando forma a lo largo de los siglos y que se encuentra completamente establecido para el momento en que Alcínoo escribe su tratado.[7] El *Didaskalikós*, pues, es un documento de suma importancia en la medida en que nos proporciona un ejemplo consumado del procedimiento exegético medioplatónico, un prototipo paradigmático de la vertiente medioplatónica que recurre al pensamiento de Aristóteles para interpretar a Platón y una muestra sustancial de conceptos que prefiguran el neoplatonismo plotiniano.[8] Tomando en cuenta estos aspectos capitales de la obra, en el presente escrito nos proponemos analizar la noción de filosofía expuesta en el tratado. Es preciso señalar, sin embargo, que el *Didaskalikós* incluiría, a nuestro entender, dos nociones de filosofía diferentes, aunque íntimamente relacionadas y que el autor del tratado posiblemente no estaría dispuesto a distinguir. Desde nuestro punto de vista, pues, es posible afirmar que hay un primer sentido propio del autor, que subyace en toda la obra, que es expresión de cómo concibe Alcínoo –y el medioplatonismo, en parte, junto con él- la filosofía. La segunda noción, por otra parte, es el resultado de la lectura que Alcínoo lleva a cabo de los escritos de Platón tomando al primer sentido aludido como punto de partida y como criterio hermenéutico. Este segundo sentido sería, pues, la noción 'platónica' de filosofía de acuerdo con la interpretación de Alcínoo.

1. Alcínoo, *Did.* 151 1.

2. *Cfr.* Tarrant (2010:449).

3. Witt (1971:21-113).

4. Tarrant (2010:64).

5. Eudoro de Alejandría ha sido señalado por los estudiosos como otro posible iniciador de esta corriente. *Cfr.* Deitz (1987:126); Dillon (1977:115-134) y Bonazzi (2005:117-160).

6. *Cfr.* Diog. Laert. *Vita* 3.52.

7. Se ha señalado que la naturaleza de la filosofía había cambiado considerablemente respecto de la antigüedad y que el mercado de educandos en filosofía no buscaba tanto un genio en su maestro como el genio de las obras de los autores clásicos. Esto habría impulsado a los nuevos filósofos a construir su reputación solamente interpretando a los antiguos. La tarea y el desafío de los maestros en filosofía de entonces, pues, consiste en descubrir un sistema doctrinal único subyacente en los diálogos de Platón, para lo cual desarrollan un modo hermenéutico coherente de acercarse a los textos. *Cfr.* Tarrant (2007:449-450). ***(Continúa en página 77.)***

8. Para un análisis de algunos elementos presentes en el ***Didaskalikós*** que prefiguran el pensamiento de Plotino véase Witt (1971:126-144) y Armstrong (1957:393-425). Ver también Dillon (2011:31-42).

ISSN (en línea) 2362-4841 / ISSN (impresa) 0325-1721
Anales de Filología Clásica /27 (2014)

En las siguientes secciones del trabajo, pues, nos dedicamos a examinar con cierto detalle cada una de las concepciones mencionadas. En la primera parte, brindamos una descripción resumida de los caracteres propios de la corriente medioplatónica, tomando aquellos aspectos que los autores que la integran tienen en común. No nos detenemos, por el contrario, en las numerosas diferencias –e incluso oposiciones- que presentan estos filósofos. Tomando esta primera descripción como marco ofrecemos, asimismo, una caracterización de la noción de filosofía propia de Alcínoo y de su tratado. En la segunda parte, presentamos la segunda concepción de filosofía aludida anteriormente. Analizamos, pues, la concepción resultante de la interpretación que Alcínoo lleva a cabo de los textos de Platón o, en otros términos, la noción de filosofía de Platón, tal como la entiende Alcínoo. Debe tenerse en cuenta, no obstante, que esta distinción es instrumental en la medida en que el texto no nos brinda suficientes elementos para afirmar que Alcínoo reconociera efectivamente una distinción entre su propia concepción y la de Platón. Creemos que trazarla, sin embargo, es provechoso en la medida en que nos ayuda a poner de relieve que la empresa hermenéutica de Alcínoo y de los pensadores medioplatónicos en general posee una serie de presupuestos filosóficos a partir de los cuales estos filósofos leen e interpretan a Platón. En la última parte del trabajo brindamos las conclusiones de nuestro análisis con la esperanza de contribuir en alguna medida al esclarecimiento del texto del *Didaskalikós* y del contexto en que fue producido.

Primera parte: la filosofía medioplatónica de Alcínoo

Caracteres generales del platonismo medio

Tal como comentamos brevemente en nuestra Introducción, el platonismo medio se caracteriza y diferencia del período precedente en parte por el hecho de que la institución que aglomeraba a los sucesores de Platón deja de funcionar tal como lo había hecho hasta entonces debido a circunstancias conflictivas y peligrosas. En los primeros años de la década del 90 a. C., Filón de Larisa, escolarca de la Academia en esa época, se retira a Roma a causa de los disturbios políticos que agitaban Atenas. Allí prosigue con su actividad docente y publica nuevos escritos filosóficos. Un tiempo antes, Antíoco de Ascalona quien fuera principal discípulo de Filón, se aleja de su maestro promoviendo una filosofía diferente de la de aquel y agrupando a sus nuevos seguidores en una escuela a la que llama Antigua Academia. Llamativamente, la doctrina defendida por Antíoco guarda estrechas semejanzas con la de los estoicos, sobre todo en lo que concierne a la epistemología. Antíoco, sin embargo, sostiene que su doctrina se remonta a la primera Academia y que sus ingredientes estoicos sólo constituyen ajustes de aquellos aspectos vulnerables del pensamiento de Platón y de sus sucesores inmediatos como, por ejemplo, la teoría de las Ideas.[9] Ahora bien, la crisis definitiva de la Academia ocurre cuando un nuevo tratado redactado en Roma por Filón llega a las manos de Antíoco, quien también había abandonado Atenas y se encuentra en ese entonces en Alejandría. Si bien en la actualidad no disponemos de los escritos de Filón, a partir de diversos testimonios los especialistas concluyen que en sus obras romanas el escolarca defiende la continuidad doctrinal de la Academia y niega que exista un distanciamiento teórico entre los diádocos escépticos y los inmediatos sucesores de Platón. Este filósofo, de hecho, subraya la unidad esencial de la historia de la institución platónica enfatizando, por un lado, la naturaleza aporética y escéptica de las enseñanzas de Sócrates y de muchos de los diálogos de Platón, y moderando, por otro, la posición escéptica de Arcesilao y sus sucesores.[10]

9. Glucker (1978:19-28 y nota 41).

10. Dillon (1977:55). Sedley (1981:67-75) provee algunos puntos innovadores respecto de la visión de Dillon y de Glucker acerca de las causas de la polémica entre Filón y Antíoco.

ISSN (en línea) 2362-4841 / ISSN (impresa) 0325-1721
Anales de Filología Clásica /27 (2014) [61-80] Gabriel Martino

Al tomar conocimiento de los nuevos escritos de su antiguo maestro, Antíoco reacciona negativamente y escribe una obra en contra de Filón intitulada *Sosus*, posiblemente en honor al filósofo estoico nativo de su misma ciudad, Ascalona. Este episodio marca, por una parte, la ruptura final entre Antíoco y la Academia escéptica, a la que había adherido durante muchos años.[11] Pero la sedición de Antíoco constituye, a su vez, tanto el puntapié inicial de una nueva tendencia filosófica que prosperará durante numerosos siglos hasta el final de la Antigüedad, como el ocaso de un modo de comprender la filosofía de Platón que no volverá a tener nuevos adherentes sino hasta el siglo XX.

Ahora bien, lo que sucede después de la reacción adversa de Antíoco no es del todo claro para nosotros. Sabemos que este filósofo regresa a Atenas (a diferencia de Filón que muere en Roma) y dirige una escuela que recibe el nombre de "Antigua Academia" con discípulos que lo acompañan desde Alejandría. Los testimonios, sin embargo, no nos permiten saber con certeza si Antíoco habría sido nombrado sucesor de Filón. La opinión de los estudiosos se divide en este respecto. Armstrong y Witt, por ejemplo, sostienen que Antíoco habría sido escolarca de la mismísima Academia platónica.[12] Glucker, por el contrario, en su detallado estudio sobre este filósofo, responde a la cuestión negativamente: Antíoco habría sido el indiscutido director de *su propia* "Antigua Academia", la escuela más influyente de Atenas de su época, que funcionaba en el centro de la ciudad y no en el tradicional *gymnasium*. Antíoco habría sostenido, incluso, que su nueva institución era la verdadera heredera de la tradición platónica. Pero tal como afirma Gluker, Antíoco no habría accedido a la dirección de la escuela fundada por Platón y, aparentemente, Filón no habría dejado sucesor alguno.[13] En cuanto a la escuela de Antíoco, sabemos que a su muerte es heredada por Aristón, su hermano y discípulo. No sabemos quién recibió, si es que hubo alguien, la dirección de la institución tras la muerte de Aristón ni qué fue de ella. Cabe señalar que, desde la aparente extinción de esta escuela y durante un siglo aproximadamente, no encontramos a ningún filósofo viviendo en Atenas al que las fuentes le otorguen el calificativo de 'académico' o 'platónico'.[14] Como resultado de este conflictivo proceso, pues, desde la mitad del último siglo a. C. y por más de cien años Platón carecerá de sucesores de su pensamiento en su propia tierra.

Las circunstancias que hemos descrito, sin embargo, no disminuyeron la fecundidad del pensamiento de Platón. Por el contrario, es posible afirmar que la disolución de la Academia da pie al surgimiento del 'platonismo'. Las fuentes nos revelan, de hecho, que el apelativo πλατωνικός comienza a utilizarse en los dos primeros siglos de la edad imperial. Su uso se explica como una consecuencia del deseo de los nuevos pensadores dogmáticos de no comprometerse con la tradición escéptica de los siglos precedentes. A los integrantes de esta corriente en decadencia, por otra parte, las fuentes los identifican con el calificativo de ἀκαδεμαικοί. La contraposición de estos adjetivos, pues, revela el surgimiento de la nueva concepción y la imposibilidad de conciliar a los nuevos 'platónicos' con los 'académicos'.[15] Ahora bien, la desaparición de la institución permite, a su vez, que pensadores libres de toda filiación institucional y en diversas regiones aledañas al Mediterráneo se dediquen a la investigación del verdadero significado de los escritos de Platón. Con el tiempo, tal empeño logrará que la identidad aglutinadora de los seguidores del ateniense antaño provista por una institución encuentre su fundamento en una convicción o ideología (αἵρεσις).[16]

Otra de las características propias de la filosofía platónica imperial es el surgimiento de un nuevo concepto de autoridad, ausente en los pensadores

11. Glucker (1978:14).

12. Armstrong (1957 [1973]:238); Witt (1971:22, 24).

13. Glucker (1978:106-111).

14. Glucker (1978:121).

15. Bonazzi (2003:210), quien sigue a Glucker (1978:206-225). También Tarrant (2007:65).

16. Sedley (1981:68). Para un estudio de la noción de αἵρεσις platónica véase Glucker (1978:206-225). El binomio de adjetivos platónico –académico, o dogmático– escéptico, sin embargo, no está libre de dificultades ni parece poder utilizarse eficazmente respecto de todos los autores o escritos medioplatónicos. Los casos de Plutarco y del ***Comentario Anónimo al Teeteto*** son ejemplos en los cuales estas duplas no son del todo aplicables. *Cfr.* Bonazzi (2003:179-240).

ISSN (en línea) 2362-4841 / ISSN (impresa) 0325-1721
Anales de Filología Clásica /27 (2014)

precedentes de la Academia escéptica. La novedosa concepción de autoridad que los pensadores proyectaban sobre Platón ha sido interpretada por algunos especialistas como el verdadero punto de partida de la revolución intelectual de aquella época, considerada más significativa, incluso, que la que da origen al neoplatonismo.[17] Boys-Stones, uno de los actuales defensores de esta interpretación, afirma que tal concepto de autoridad incluye un viraje en cómo los pensadores entendían que debía ejercerse la filosofía y sostiene que el platonismo no debe ser definido tanto por sus doctrinas como por su metodología.[18] La característica propia de los pensadores que podemos llamar platónicos, por tanto, yace en su creencia de que la filosofía de Platón es dogmática[19] pero, por sobre todo, autoritativa.[20] Es decir, estos filósofos aceptan la verdad de una proposición presente en los textos de Platón basados en el hecho de que es Platón quien la afirma. En términos generales, pues, podemos afirmar que los ingredientes que motorizan el platonismo medio son tres: 1) la carencia de una institución aglomeradora, 2) la concepción dogmática de la filosofía de Platón, y 3) la noción de autoridad proyectada sobre Platón. Estos tres elementos clave ponen en movimiento el trabajo escolástico de los pensadores medioplatónicos que procura descifrar las profundidades del pensamiento del filósofo ateniense y encontrar la verdad expuesta un tanto elusivamente en los escritos de aquel.

Alcínoo y su filosofía

El *Didaskalikós* o *Exposición didáctica de las doctrinas de Platón*[21] de Alcínoo es un testimonio ejemplar de las circunstancias y elementos característicos del platonismo medio que hemos descrito en la sección anterior. Es una fortuna, por tanto, poder contar con un tratado completo de tanta importancia. Llamativamente, sin embargo, las fuentes antiguas guardan silencio acerca de esta obra y su autor. El carácter acabado del escrito, en cuanto a la exégesis que ofrece de Platón y a las doctrinas que expone, ha permitido a los especialistas sugerir que fue redactado hacia la mitad del segundo siglo d. C., cuando el movimiento llevaba alrededor de dos siglos de vigencia. Sobre el autor, no obstante, no sabemos nada con certeza. En las fuentes antiguas, de hecho, hay sólo dos referencias a 'Alcínoo'.[22] Se trata, en un caso, de un Alcínoo estoico y, en el otro, de uno platónico. Pero la falta de información sobre estos individuos, a su vez, nos deja tan sólo con la homonimia y la posible identificación de nuestro autor con alguno de ellos tampoco contribuye en gran medida. Esta falta de información precisa acerca del autor condujo a Freudenthal, estudioso alemán de fines del siglo XIX, a atribuirle el tratado a Albino, otro pensador platónico del siglo II d. C. Los argumentos del especialista alemán, a pesar de su poca consistencia, lograron persuadir a los historiadores hasta la década del 70 del siglo pasado, momento en que la tesis aludida fue desechada y la autoría del tratado, devuelta a Alcínoo.[23]

Ahora bien, si nos interiorizamos en el modo en que Alcínoo expone lo que a su entender son doctrinas platónicas, podemos arribar a algunas conclusiones acerca de su propia concepción de la filosofía. Estas consideraciones, a su vez, nos permiten enriquecer la visión general del platonismo medio expuesta en la sección anterior. Reparemos, para comenzar, en la primera oración del tratado, Τῶν κυριωτάτων Πλάτωνος δογμάτων τοιαύτη τις ἂν διδασκαλία γένοιτο, que podemos traducir como "Tal sería la enseñanza de las principales doctrinas de Platón". Ya hemos mencionado que el platonismo medio concibe la filosofía de Platón como un conjunto de doctrinas. Pero esta frase, a su vez, nos indica que las doctrinas expuestas en la obra son consideradas las más importantes de entre las tesis platónicas. Es preciso analizar, pues, con

17. Boys-Stones (2001:v).

18. Boys-Stones (2001:v). El platonismo medio, de hecho, no es un movimiento unitario en cuanto a las doctrinas que defiende o en cuanto a las interpretaciones de Platón que propone.

19. Esta concepción va de la mano de la composición de comentarios a los diálogos –uso creciente en la época– que intenta poner de manifiesto las doctrinas que Platón sostiene en ellos. *Cfr.* Boys-Stones (2001:103).

20. La autoridad otorgada a Platón, según la cual el filósofo ateniense posee la verdad de un modo incuestionable, está basada en la adopción por parte de los platónicos de la teoría estoica de la 'sabiduría primitiva'. Según esta teoría, los hombres de la antigüedad más remota habrían tenido a su alcance la verdad perseguida por la filosofía y aquella se encuentra preservada, a su vez, en las tradiciones más antiguas. La mitología de la India, Persia, Egipto, Asiria e incluso de Grecia antigua, entre otras, es el material en el que esta sabiduría primitiva se encuentra presente, aunque velada mediante la alegoría, y a la que los filósofos deben recurrir para develarla.
(Continúa en página 77.)

21. El tratado, en realidad, ha sido transmitido bajo dos títulos diferentes. Διδασκαλικὸς τῶν Πλάτωνος δογμάτων es el título que figura tanto al comienzo del texto como en el *pinax* de uno de los manuscritos principales que nos ha llegado. Pero ᾿Επιτομὴ τῶν Πλάτωνος δογμάτων aparece, a su vez, al final del texto.
(Continúa en página 78.)

22. La primera mención se encuentra en Filostrato, *Vitae sophist.* p. 40. 22-32 Kayser. La segunda, en Fotio, *Bibl.*, cod. 48. Resulta llamativo que un estoico pudiera haber escrito el *Didaskalikós*, aunque Porfirio en su *Vida de Plotino* 17.3, nos habla de Trifón que habría sido un filósofo "estoico y también platónico". Además, Ario Dídimo, filósofo estoico, es una de las fuentes inmediatas del *Didaskalikós* lo cual hace posible pensar, al menos, que nuestro autor podría haber sido, a su vez, un estoico. Aun así, es difícil pensar que un filósofo seguidor de las enseñanzas de Zenón pudiera haber sostenido alguna tesis platónica sin comprometer su estoicismo. En cuanto al Alcínoo referido por Fotio, que habría sido platónico, tal vez sea más plausible identificarlo con el autor del *Didaskalikós*. De todos modos, no es prudente afirmar la identidad de este filósofo con nuestro autor basados simplemente en la homonimia. *Cfr.* Whittaker (1990:vii-xiii).

23. Para una reseña de la cuestión de la autoría del tratado *cfr.* Whittaker (1974a:320-354) y (1974b:450-456).

la finalidad de conocer con mayor profundidad las preferencias filosóficas de Alcínoo, cuáles son las áreas temáticas desarrolladas en el escrito y qué grado de atención el autor presta a cada una de ellas y señalar, también, aquellos tópicos que no se incluyen en el tratado.

Luego de definir al filósofo y a la filosofía y de describir las vidas teoréticas y prácticas, en el tercer capítulo Alcínoo clasifica las partes de la filosofía en teorética, práctica y dialéctica. En la siguiente sección del trabajo examinamos esta clasificación con cierto detalle pero, por el momento, nos interesa remarcar la dedicación diferencial que Alcínoo le otorga a cada una de las tres ramas mencionadas. La dialéctica, por ejemplo, es expuesta en los capítulos tres a seis, mientras que la filosofía teorética (matemática, teología, y física –expuestas en ese orden-) emplea veinte capítulos (siete a veintiséis).[24] La ética, por su parte, es desarrollada en nueve capítulos (veintisiete a treinta y cinco). La dedicación desigual que cada una de las ramas de la filosofía recibe en el tratado nos permite formarnos una clara noción de cuáles son las doctrinas que Alcínoo considera más importantes entre las importantes. La relevancia atribuida a la filosofía teorética, puesta de manifiesto por el extenso y detallado desarrollo que encontramos en el texto, es consecuente con la concepción dogmática propia del autor, puesto que esta rama de la filosofía representa el conocimiento mismo que un filósofo platónico dogmático aspira obtener. La ética, por su parte, es objeto de un desarrollo mediano puesto que posee un valor de segundo orden ya que las acciones involucran el cuerpo físico, están sujetas en algún grado a la necesidad y pueden ser entorpecidas por factores externos.[25] La dialéctica, en tercer lugar, es expuesta de modo sucinto y breve, debido a que se le otorga un valor instrumental ya que Alcínoo no la considera una ocupación primaria del filósofo.[26]

Otro elemento que resulta de valor para nuestro análisis nos lo proveen aquellos pasajes en los que se manifiesta la voz del autor. Los indicadores relevantes en este sentido son, entre otros, la utilización de la primera persona del singular y el uso de partículas enfáticas.[27] Los temas en cuya descripción abundan esta clase de indicadores son la matemática, la ontología, la teología, la psicología y algunas cuestiones de la ética tales como el fin de la vida humana, que Alcínoo describe como asimilación al dios (ὁμοίωσις θεῷ).[28] La predilección del autor por estos tópicos es consecuente, a su vez, con su utilización de las fuentes. Los diálogos platónicos más citados en el *Didaskalikós* son *Timeo* y *República*, seguidos por la *Ética Nicomaquea* de Aristóteles.[29] De estos escritos, Alcínoo toma diferentes elementos con los que forja su exposición de las doctrinas platónicas, a su entender, más relevantes.

El uso que Alcínoo da a las fuentes y la incorporación de los conceptos que se encuentran en ellas pone de manifiesto, por otra parte, el modo en que el filósofo comprende la relación entre el pensamiento de Platón y los autores posteriores, entre los cuales nos interesa considerar sobre todo a Aristóteles. Entre los filósofos medioplatónicos es posible distinguir, de hecho, dos actitudes opuestas en relación con este último punto. Encontramos, por un lado, un grupo de pensadores que sostiene que la filosofía de Aristóteles es una continuación y explicitación del pensamiento de Platón. Esta concepción va de la mano de una lectura de Aristóteles por parte de los pensadores medioplatónicos con la finalidad de esclarecer los textos del filósofo ateniense y de reconstruir las doctrinas subyacentes en los diálogos.[30] A raíz de esto, algunos intérpretes platónicos del imperio suelen considerar que es legítimo atribuirle a Platón nociones y doctrinas que se encuentran desarrolladas en los tratados aristotélicos pero sólo en germen en los diálogos.[31] Hay, por otro lado, otro

24. El capítulo veintiséis versa sobre el destino, tema que en la Antigüedad solía incluirse en la física. Este tema, sin embargo, se encuentra estrechamente ligado a la especulación ética y es un buen nexo entre la física y la ética expuesta en los capítulos subsiguientes del tratado. *Cfr.* Dillon (1993:160).

25. *Cfr.* Alcínoo, ***Did.*** 153 1-15.

26. *Cfr.* Alcínoo, ***Did.*** 153 37-38.

27. *Cfr.*, en este sentido, Tarrant (2007:462-463) donde el autor analiza en detalle los pasajes en los que aparecen tales indicadores. Por nuestra parte, nos basamos en las conclusiones de Tarrant.

28. Cap. 28. Véase también, más adelante, nuestra traducción del párrafo [2] del segundo capítulo del ***Didaskalikós***.

29. *Cfr.* el ***Index Auctorum*** en Whittaker (1990:169-181) y el ***Index Locorum*** en Dillon (1993:217-222).

30. *Cfr.* Karamanolis (2006:1-43) quien realiza un valioso análisis del estudio de Aristóteles por parte de los platónicos de la Antigüedad tardía.

31. Considérese, por ejemplo, el caso de las categorías. Alcínoo afirma acerca de las diez categorías aristotélicas que Platón ya las había distinguido en *Parménides*. *Cfr.* Alcínoo, ***Did.*** 159 43-44.

ISSN (en línea) 2362-4841 / ISSN (impresa) 0325-1721
Anales de Filología Clásica /27 (2014)

grupo de filósofos crítico del pensamiento aristotélico y crítico, incluso, de aquellos platónicos que pretenden interpretar a Platón a partir de Aristóteles.[32] Alcínoo, por su parte, debe enrolarse entre los platónicos aristotelizantes. La mencionada clasificación de las ramas de la filosofía, el uso que hace de las fuentes aristotélicas y la incorporación de numerosos conceptos aristotélicos a su conjunto de doctrinas platónicas –temas sobre los que volveremos en la sección siguiente- son un claro indicio de esta tendencia.

Vale la pena reparar, por último, en algunas ausencias llamativas en la exposición que el *Didaskalikós* ofrece de las doctrinas 'platónicas'. Son muchos, en efecto, los temas y problemas platónicos que el autor del tratado deja de lado,[33] pero hay uno en particular que nos permitirá poner de manifiesto algunos aspectos de la concepción filosófica de Alcínoo. Nos referimos al tópico que ha recibido el nombre de "doctrinas no escritas" desde Aristóteles hasta nuestros días.

Es bien sabido que en su primer libro de la *Metafísica* Aristóteles ofrece un resumen de la filosofía que lo precede –en la que incluye el pensamiento de Platón- con la finalidad de criticarla. En su exposición de los principios y las causas platónicas, Aristóteles afirma que lo Uno y la díada son causas de las Formas y que el mundo sensible surge, a su vez, a partir de la díada y las Formas. Esta doctrina acerca de los principios fue identificada ya en la Antigüedad con el contenido de una supuesta lección oral que Platón habría dado en el seno de la Academia y de la cual no hay registros escritos de primera mano. Los sucesores inmediatos de Platón, Espeusipo y Jenócrates, retoman estos principios y los reelaboran a su modo. Eudoro de Alejandría, por su parte, también adopta los principios platonizantes de lo Uno y la díada y, al igual que otros pensadores de su época, desarrolla un sistema de principios inspirado en el testimonio aristotélico.[34] Este testimonio, a su vez, es utilizado por algunos filósofos como clave hermenéutica para realizar una interpretación en términos metafísicos del *Parménides* platónico.[35]

Alcínoo, por su parte, no interpreta el *Parménides* en términos metafísicos pues entiende este diálogo como si se tratara de un ejercicio lógico. De modo consecuente, la doctrina de lo Uno y de la díada no se encuentra presente en el *Didaskalikós* y los únicos pasajes en los que se hace mención de lo Uno aparecen en el capítulo sexto, donde Alcínoo comenta las diferentes clases de silogismos utilizadas por Platón, algunas de las cuales ilustra con ejemplos acerca de lo Uno tomados del *Parménides*. En su teología, por otra parte, Alcínoo no utiliza la noción de Uno para referirse al Dios ni de díada para referirse a la materia. La noción de díada, de hecho, no aparece en todo el tratado. Si tenemos en cuenta, pues, que los sucesores inmediatos de Platón adoptan estos conceptos en sus desarrollos, que Aristóteles se los atribuye al filósofo ateniense, que incluso algunos pensadores medioplatónicos los incluyen en su filosofía y que son retomadas por el neoplatonismo, la radical ausencia de estas nociones en el *Didaskalikós* parece ser producto de una elección hermenéutica. Podríamos afirmar, por una parte, que esta elección evidencia que nuestro autor concibe a los diálogos como los mejores testimonios de las doctrinas platónicas descartando el testimonio de otros filósofos, incluso el de Aristóteles. Por otra parte, pone de manifiesto que Alcínoo no encuentra elementos suficientes en el corpus platónico para interpretar al *Parménides* en términos metafísicos, por lo cual adopta a *Timeo* y a *República* como las exposiciones más acabadas de las doctrinas físicas y teológicas de Platón. El *Parménides*, como ya hemos comentado, es tomado como un texto lógico. La exégesis de Alcínoo, pues, prioriza poner en diálogo los escritos platónicos antes que interpretar los diálogos a la luz de la tradición indirecta.

32. Ático es un representante cabal de esta segunda tendencia. *Cfr.* Moreschini (1987:477-491). Podríamos incluir en ella también a Tauro y a Nicóstrato.

33. Tarrant (2000:88) señala otros temas descuidados o ignorados por Alcínoo. La política, por ejemplo, es tratada someramente y la retórica, por su parte, se encuentra completamente omitida.

34. *Cfr.* Bonazzi (2005:365-377).

35. *Cfr.* Whittaker (1969:91-104).

Es llamativo, sin embargo, que Alcínoo toma, por un lado, diferentes desarrollos filosóficos de Aristóteles para interpretar a Platón y encuentra ya formulado en los diálogos lo que Aristóteles sistematiza de modo explícito.[36] Mientras que rechaza, por otro, elementos que Aristóteles señala como propios de la filosofía de Platón y que no se encuentran desarrollados manifiestamente en los diálogos. Este hecho, finalmente, nos induce a una nueva reflexión acerca de cómo concibe nuestro autor la relación entre Platón y Aristóteles. Podríamos afirmar, en este respecto, que Alcínoo parece aceptar únicamente la autoridad de Platón. Debido a esto, si bien admite la continuidad entre las filosofías del ateniense y del estagirita, las doctrinas que considera valiosas de entre las explicitadas por Aristóteles son remitidas a los diálogos con la finalidad de demostrar que el logro es eminentemente platónico. La interpretación (o la crítica) aristotélica de Platón, por el contrario, no parece motivar la exégesis de Alcínoo en ninguna dirección. Tampoco parece influir sobre Alcínoo la atribución aristotélica de doctrinas que no se encuentran manifiestamente presentes en los diálogos.

36. Considérese como ejemplo la afirmación de Alcínoo (***Did.*** cap. VI) según la cual las diez categorías aristotélicas pueden encontrarse en el ***Parménides*** de Platón.

Los elementos que hemos expuesto en esta segunda sección de la primera parte del escrito intentan poner de manifiesto los caracteres principales de la concepción que Alcínoo tiene acerca de su propia tarea filosófica. Siguiendo la distinción que trazamos en la Introducción acerca de las nociones de filosofía subyacentes a nuestro texto, lo vertido hasta aquí correspondería a la primera de ellas y exponemos, a continuación, la segunda. Esta consiste, a su vez, en la noción platónica de filosofía tal como la entiende Alcínoo.

Segunda parte: la filosofía de Platón según Alcínoo

Ya Harold Tarrant en su libro *Plato's First Interpreters* señala la importancia que tiene para los historiadores contemporáneos de la filosofía el estudio de la interpretación que los antiguos hacían del corpus platónico. El autor afirma que si bien los instrumentos y métodos filosóficos de los antiguos son menos sofisticados que los nuestros, ellos tienen la ventaja de hablar un griego no muy distinto de aquel en que Platón escribió sus diálogos.[37] El caso particular de Alcínoo, sostiene Tarrant, nos alerta asimismo de la dificultad con la que se encuentra un intérprete cuando no distingue entre doctrina e interpretación. En este sentido, es claro que Alcínoo realiza una interpretación partiendo de los textos y arribando a una concepción acerca de la filosofía platónica, pero parece incapaz de percatarse, por otra parte, de que la visión que obtiene es propia y la impone al corpus platónico obteniendo como resultado doctrinas. En su caso particular, por tanto, interpretación y doctrina se encuentran fusionadas.[38] Es significativo, en este respecto, que Alcínoo afirme al final de su obra que lo que en ella expone, si bien por momentos es un tanto desarticulado y tal vez desordenado, vuelve al lector capaz de examinar y, aún más, de descubrir por sí mismo las restantes doctrinas de Platón.[39] A raíz de esto, pues, en la presente sección examinamos las doctrinas expuestas por Alcínoo centrándonos en la noción de filosofía 'platónica' que nos transmite en su tratado.

37. Tarrant (2000:vii).

38. Tarrant (2000:213).

39. *Cfr. Did.* 189 28-33.

En el primer capítulo, luego de afirmar que lo que expone es una presentación de las doctrinas principales de Platón, Alcínoo ofrece una definición de la filosofía y una caracterización del filósofo. Citemos el pasaje completo:[40]

40. Las traducciones que brindamos del ***Didaskalikós*** son nuestras. Seguimos la edición establecida por Whittaker (1990). ***Cfr.*** Martino (2014a:1-40).

> [1] Filosofía es deseo de sabiduría, o liberación y un volverse del alma desde el cuerpo, en la medida en que nos volvemos hacia los inteligibles y hacia los seres verdaderos: sabiduría es, pues, ciencia de los asuntos divinos y humanos.

ISSN (en línea) 2362-4841 / ISSN (impresa) 0325-1721
Anales de Filología Clásica /27 (2014)

> [2] Mas filósofo es quien toma su nombre por paronimia de "filosofía", como el músico de "música". Mas es necesario, primero, que este sea por naturaleza inclinado hacia cuantas disciplinas puedan familiarizarlo y conducirlo hacia el conocimiento de la realidad inteligible que no está sujeta ni a la variación ni a la fluctuación. Luego, que esté enamorado de la verdad y que de ningún modo admita lo falso. Además de estas cosas, que sea incluso de algún modo prudente por naturaleza y naturalmente contenido en relación con el aspecto pasional del alma. Pues quien se dedica a las disciplinas que versan sobre los seres y vuelve su propio deseo hacia estos no podría admirar los placeres.
>
> [3] Mas también es preciso que quien se disponga a filosofar sea libre en su inteligencia, pues la estrechez intelectual es el mayor obstáculo para el alma que se dispone a contemplar los asuntos divinos y humanos. Además, es necesario que este sea por naturaleza inclinado hacia la justicia, si es que lo está también hacia la verdad y hacia la libertad y hacia la prudencia, y que él tenga tanto facilidad para aprender como memoria: estas características, pues, configuran al filósofo.
>
> [4] Mas estas buenas disposiciones naturales, si dan con una educación correcta y una crianza adecuada, hacen que <aquel> sea perfecto en relación con la virtud; pero si se las descuida devienen causas de los mayores males. A aquellas, en efecto, Platón está acostumbrado a llamarlas de modo homónimo con las virtudes templanza, valentía y justicia.

Este primer pasaje pone de manifiesto no sólo la concepción 'platónica' de filosofía y del filósofo expuesta por Alcínoo sino, también, el procedimiento exegético mediante el cual el autor medioplatónico arriba a estas doctrinas 'platónicas' sintetizando elementos tomados de diferentes diálogos de Platón e incluso de fuentes no platónicas. Analicémoslo, pues, en detalle.

La definición de filosofía provista por Alcínoo en [1] consta de dos partes distinguibles. La primera de ellas es de corte intelectual: "deseo de sabiduría". La segunda, por el contrario, es más bien psicológica: "liberación y un volverse del alma desde el cuerpo". Ahora bien, para una interpretación dogmática de la filosofía de Platón, los dos aspectos mencionados en la definición se encuentran estrechamente relacionados. De acuerdo con esta concepción, para poder acceder a la sabiduría deseada es necesario, de hecho, apartarse del cuerpo y volverse "hacia los inteligibles y hacia los seres verdaderos", como Alcínoo aclara inmediatamente después de su definición.

La primera parte de la definición, a su vez, parece remitir a *República* 475 b 8 donde Platón caracteriza al filósofo como ἐπιθυμητὴς τῆς σοφίας, es decir, como alguien que desea la sabiduría.[41] En ese pasaje, sin embargo, Platón no usa el término ὄρεξις utilizado por Alcínoo. El vocablo, sin embargo, se encuentra en las *Definiciones*,[42] aunque este escrito difícilmente pertenezca a Platón. El sustantivo ὄρεξις, de hecho, no es utilizado por el filósofo ateniense en sus diálogos, aunque Aristóteles sí lo emplea con frecuencia.[43] En cuanto a la segunda parte de la definición, los especialistas han identificado en ella la combinación de nociones procedentes de dos diálogos diferentes.[44] Uno de ellos es *Fedón*, donde se afirma que morir es una liberación y separación del alma con respecto al cuerpo.[45] Vale la pena señalar que si bien en *Fedón* lo que se define en estos términos es el morir, como también se afirma que la filosofía es una ejercitación en el morir, parecería legítimo asociarle a la filosofía aquellas características. En la definición de *Fedón*, por otra parte, aparece el término "separación" (χωρισμός) que Alcínoo reemplaza por "vuelta" (περιαγωγή),

41. Whittaker (1990:73).

42. *Cfr.* Platón. ***def.*** 414 b7.

43. Dillon (1993:52). El término tiene, además, una fuerte impronta estoica. *Cfr. S.V.F.* 3.422.

44. Whittaker (1990:73) y Dillon (1993:52).

45. *Cfr.* Platón, ***Phd.*** 67d 4-5.

lo que nos remite a un pasaje de otro diálogo, *República* 521 c. Allí se sostiene que la filosofía es un camino de ascenso hacia "lo que es", que implica un "volverse del alma" (περιαγωγή) desde un día nocturno hasta uno verdadero.[46] Este pasaje de *República*, sin embargo, no discute la relación de la filosofía con la muerte sino que discurre en el contexto de la alegoría de la caverna y tampoco hace mención del cuerpo. En su definición, pues, Alcínoo parece haber sintetizado las nociones presentes en los pasajes mencionados de *República* y *Fedón*, desalegorizando el primero de ellos y asociándolo con el segundo.[47] Ahora bien, inmediatamente después de su definición Alcínoo sostiene que la filosofía y el proceso de liberación y de vuelta del alma desde el cuerpo implican un direccionamiento hacia los inteligibles y los seres verdaderos. Esta descripción, sin embargo, es problemática y es esclarecida recién en los capítulos subsiguientes.[48] ¿Qué o cuáles son exactamente los inteligibles? ¿En qué medida puede el hombre captarlos? ¿Qué relación hay entre los inteligibles y los sensibles? Estas son cuestiones que no se esclarecen en este primer capítulo de la obra.

46. *Cfr.* Platón, *R.* 521c 6-8.

47. Tal procedimiento exegético es típico del escolasticismo platónico de la época imperial.

48. *Cfr.* sobre todo el capítulo nueve del ***Didaskalikós***, dedicado a las Formas platónicas.

A partir de [2], por otra parte, Alcínoo caracteriza al filósofo siguiendo de cerca el pasaje de *República* 485b-487a. Esta clase de discusión acerca de las cualidades indispensables para el que va a estudiar filosofía es propia del género literario de la "Introducción a la filosofía".[49] Ya Aristóteles en su *Ética Eudemia* enuncia explícitamente estas condiciones como una tríada compuesta por una aptitud natural (φύσις), el estudio (μάθησις) y la práctica (ἄσκησις) y numerosos medioplatónicos la retoman.[50] Alcínoo, por su parte, hace hincapié en las aptitudes naturales necesarias entre las cuales incluye una inclinación hacia las disciplinas que se ocupan de la realidad inteligible, un cierto grado de prudencia y moderación naturales, la inclinación a la justicia, a la verdad y a la libertad, además de facilidad para aprender y buena memoria. En [4] agrega, también, que para evitar que estas aptitudes naturales degeneren y devengan causa de grandes males, es indispensable combinarlas con una buena educación y crianza que orienten al joven aprendiz y lo vuelvan perfecto en relación con la virtud.

49. Whittaker (1990:74).

50. *Cfr.* Aristóteles, ***EE.*** 1216a 15ss. Ver también Dillon (1993:53).

En cuanto a la terminología utilizada por Alcínoo en este primer capítulo, vale la pena señalar que la fórmula "realidad inteligible" (νοητὴ οὐσία) de [2] no se encuentra en los escritos de Platón, aunque pertenece a la terminología del platonismo imperial.[51] Con esta fórmula Alcínoo parecería referirse a las mismas realidades que en [1] llamó "los inteligibles" y "los seres verdaderos". Tampoco es propio de Platón el término "aspecto pasional" (τὸ παθητικόν) utilizado en [2] aunque alude, sin dudas, a la clasificación platónica de las partes del alma[52] y en cuanto al adjetivo "contenido" (κατεσταλμένον) utilizado en [2], es una palabra con una fuerte impronta estoica.[53]

51. Whittaker (1990:74).

52. *Cfr.* Platón, *R.* 604a 10 ss.

53. Whittaker (1990:75).

Como podemos apreciar, la exposición de Alcínoo de la noción platónica de 'filosofía' es fruto de una tarea exegética con fuertes presupuestos tanto hermenéuticos como filosóficos. En ella se le atribuyen a Platón ciertas tesis que surgen de una lectura dogmática de las hipótesis y problemas que el ateniense pone en boca de Sócrates en los diálogos medios y, en especial, en *República* y *Fedón*. El hecho de que sea el personaje de Sócrates quien afirma en los diálogos lo que retoma Alcínoo, el carácter hipotético de lo allí planteado, las objeciones presentadas por los interlocutores, el contexto y la situación dramática de los diálogos, las afirmaciones presentes en otros diálogos no concordantes con estas, son todos elementos no contemplados en la exposición didáctica que nos ofrece el *Didaskalikós*. Platón se nos muestra, pues, bajo la mirada de Alcínoo, como un pensador que tiene una concepción acabada y sistemática

ISSN (en línea) 2362-4841 / ISSN (impresa) 0325-1721
Anales de Filología Clásica /27 (2014)

acerca de la realidad y de la filosofía pero que elige un modo un tanto velado y hermético de escribir. El exégeta de Platón, pues, resulta ser aquel que posee la clave hermenéutica capaz de descifrar los textos del ateniense con la finalidad de revelar las doctrinas disimuladas en ellos.

Analicemos, a continuación, los dos capítulos siguientes en los que Alcínoo expone las clasificaciones "platónicas" de los modos de vida y de las partes de la filosofía. Citemos, en primer lugar, el segundo capítulo:

> [1] Hay dos clases de vida, la teorética y la práctica. El objetivo principal de la vida teorética yace en el conocimiento de la verdad, mientras que el de la práctica, en hacer lo aconsejado por la razón. La vida teorética es, ciertamente, digna de estima, mientras que la práctica es secundaria y necesaria: que esto es así, podría tornarse evidente a partir de esto <que sigue>.
>
> [2] La contemplación, pues, es la actividad del intelecto que intelige los inteligibles, mas la ***praxis*** es la actividad del alma racional que ocurre mediante el cuerpo. Ciertamente, del alma que contempla lo divino, esto es, las intelecciones de lo divino,[54] se dice que se encuentra bien y este estado suyo se llama sabiduría, respecto del cual nadie diría que es algo diferente de asemejarse a lo divino. Por esta razón, tal estado sería de primera importancia y digno de estima y el más deseable y el que más nos pertenece y el menos entorpecido y el que yace a nuestro alcance y es causa del fin que yace ante nosotros. La ***praxis***, por otra parte, y la <vida> práctica, al ser llevada a cabo mediante el cuerpo, puede ser entorpecida, y se ejercería, si las circunstancias lo demandan, al poner en práctica en las costumbres de los hombres aquello que se vislumbra mediante la vida teorética.
>
> [3] El virtuoso, pues, se aproximará a los asuntos comunes tan pronto como los vea mal administrados por algunos. Pues considera así de circunstancial actuar como estratega, formar parte de un tribunal y de una embajada; mas <considera> más bello en la acción e importante en este respecto la institución de la legislación y de la forma de gobierno y la educación de los jóvenes. Luego, a partir de las cosas dichas, de ningún modo conviene al filósofo dejar de lado la contemplación sino siempre alimentarla e incrementarla e, incluso, transitar la vida práctica como algo secundario.

54. Este pasaje de 153 4-5, "τὸ θεῖον καὶ τὰς νοήσεις τοῦ θείου", ha sido traducido, en general, como una conjunción de los términos 'lo divino' y 'las intelecciones del dios'. Sin embargo, al traducirlo de este modo parecería que el alma puede contemplar, por un lado, lo divino y, por otro, sus intelecciones, sin especificar, por otra parte, qué se entiende por 'lo divino'. Nosotros preferimos traducir el καὶ como epexegético, de modo que la cláusula "las intelecciones de lo divino" aclare en qué consiste 'lo divino' en este caso. Whittaker (1990:77, n. 21), sostiene que τὸ θεῖον y τὰς νοήσεις τοῦ θείου son, en último análisis, idénticas.

Si bien en diversos diálogos Platón parece prefigurar la concepción de dos géneros de vida,[55] debemos reconocer que la distinción explícita entre una vida práctica y una teorética es propia de Aristóteles.[56] De ambas, afirma Alcínoo, la teorética es la más valiosa, aunque la práctica no puede ser evitada. Esta clasificación de los géneros de vida constituye un nuevo ejemplo de una doctrina que si bien es sistematizada en los escritos aristotélicos Alcínoo no duda en atribuírsela a Platón.

55. ***Cfr.*** Platón, ***R.*** 521 b; ***Grg.*** 500 c 1-d 4; ***Tht.*** 172 c 3-176 a 2; ***Plt.*** 258 e 4-5. Para la influencia de este tema en el platonismo medio véase Witt (1971:43-44).

56. ***Cfr.*** Aristóteles, ***EN.*** X 7 y ***Metaph.*** VI 1.

El pasaje indica, a su vez, que cada una de las clases de vida se caracteriza por una actividad específica y posee una facultad correspondiente. A la vida teorética le concierne la intelección y el intelecto. A la vida práctica, por el contrario, le corresponde hacer lo dictado por la razón. Esta segunda clase, sin embargo, se diferencia de la primera en que además de la facultad que realiza su actividad, requiere un instrumento para llevarse a cabo. A raíz de esto, Alcínoo provee en [2] una segunda definición de la vida práctica y afirma que esta es "la actividad del alma racional que ocurre por intermedio del cuerpo." Un género de vida, pues, correspondería a la actividad del intelecto exclusivamente, mientras que el otro, al alma con la intermediación del cuerpo.

ISSN (en línea) 2362-4841 / ISSN (impresa) 0325-1721
Anales de Filología Clásica /27 (2014)

Ahora bien, en [2] también se afirma que la potencia que contempla lo divino es el alma, lo cual entraría en aparente contradicción con la identificación del intelecto como potencia propia de la vida teorética.[57] Es problemática, asimismo, la frase que tradujimos como "contempla lo divino, esto es, las intelecciones de lo divino", en la medida en que Alcínoo no aclara en detalle qué entiende por "lo divino". Creemos, por nuestra parte, que el autor se está refiriendo aquí a las Formas. La afirmación explicativa "las intelecciones propias de lo divino" parece abonar nuestra interpretación puesto que Alcínoo concibe las Formas platónicas como el contenido del Intelecto divino o, más bien, como la actividad intelectiva del Dios.[58]

La descripción de la vida teorética, a su vez, da pie a Alcínoo para caracterizar la sabiduría (φρόνησις) como un asemejarse a lo divino. Esta caracterización del estado en que se encuentra el alma cuando contempla los inteligibles nos provee un nuevo ejemplo de la lectura aglutinadora y dogmática de Alcínoo que encuentra doctrinas subyacentes en afirmaciones platónicas aisladas tomadas de diferentes diálogos. En *Fedro*, por una parte, se describe al alma que se encuentra contemplando "lo que es" mediante el mismo término utilizado por Alcínoo: "εὐπαθεῖν".[59] En *Fedón*, por otra parte, se sostiene que cuando el alma examina por sí misma las cosas sin la intervención del cuerpo y parte hacia el lugar de lo puro y siempre existente se encuentra en un estado que se llama sabiduría (φρόνησις).[60] En tercer lugar, la frase "asemejarse a lo divino" (ὁμοίωσις θεῷ) presente en [2] es tomada de *Teeteto*, donde la discusión, sin embargo, es más bien ética y ligada a la virtud y a la justicia.[61] Vale la pena señalar, asimismo, que la noción del asemejarse a lo divino es un *tópos* clásico entre los pensadores medioplatónios desde Eudoro en adelante, con la que se caracteriza el *télos* de la vida humana.[62] La amalgama que Alcínoo realiza con los tres pasajes, pues, tomados fuera de sus respectivos contextos y otorgándoles el carácter de tesis platónicas ilustra tanto el proceder exegético de nuestro pensador, como la doctrina 'platónica' de la vida teorética.

Reparemos, asimismo, en la caracterización de la vida activa que Alcínoo nos brinda en [3] y [4]. En este caso, nuestro autor parece remitirse a otro diálogo, *República*, resumiendo y conjugando afirmaciones de Sócrates acerca de la relación entre la filosofía y la política. Tanto en *República* como en el pasaje citado del *Didaskalikós* encontramos, de hecho, tres elementos comunes. Por un lado, el rechazo que los filósofos sienten por la vida práctica y por la política.[63] Por otro, el hecho de que el filósofo toma contacto con la vida práctica y con la política compulsivamente a causa del peligro de ser gobernado por alguien peor pero no con la idea de obtener un beneficio personal.[64] En tercer lugar, la idea de que el filósofo puede implantar en las costumbres privadas y públicas de los hombres lo que observa en su contemplación de lo inteligible.[65] En fin, estas ideas presentes en *República* son adoptadas por Alcínoo como nociones constitutivas de la doctrina platónica relativa a la vida práctica.

Para concluir nuestro análisis de la noción de filosofía platónica expuesta por Alcínoo examinemos el tercer capítulo en el que se brinda una clasificación de las partes de la filosofía. Citémoslo en su totalidad, a continuación, tal como hicimos con los dos primeros capítulos de la obra.

> [1] Mas el esfuerzo del filósofo, según Platón, parece estar en tres ámbitos: tanto en la contemplación y el conocimiento de los seres, como en la práctica de bellas acciones y en el estudio mismo de la razón. Mas el de los seres se llama conocimiento "teorético" mientras que el que versa sobre lo que debe hacerse, "práctico", y el que versa sobre la razón, "dialéctico".

57. Podríamos pensar que aquí se habla del alma en un sentido amplio, de modo que se incluye al intelecto, concebido como una potencia del alma.

58. *Cfr.* Alcínoo, ***Did.*** 163 14.

59. *Cfr.* Platón, ***Phdr.*** 247 d 1-4.

60. *Cfr.* Platón, ***Phd.*** 79 d 6-7.

61. *Cfr.* Platón, ***Tht.*** 176 b y también ***R.*** 500 c.

62. Dillon (1993:55).

63. *Cfr.*, por ejemplo, Platón, ***R.*** 520b-c y 521b.

64. *Cfr.* Platón, ***R.*** 347c.

65. *Cfr.* Platón, ***R.*** 500d.

ISSN (en línea) 2362-4841 / ISSN (impresa) 0325-1721
Anales de Filología Clásica /27 (2014)

> [2] Esta última, a su vez, se divide en las partes relativas a la división, a la definición, <al análisis>, a la inducción y al silogismo. Este último, asimismo, <se divide> en demostrativo, que versa sobre el silogismo necesario, y en tentativo, que estudia el silogismo que versa sobre opiniones comúnmente admitidas y, en tercer lugar, en retórico, que versa sobre el entimema, que también se llama silogismo incompleto. Además, están incluso los sofismas. Esto no sería principal para el filósofo, pero sí necesario.
>
> [3] Del conocimiento práctico, una parte estudia acerca del cuidado de los hábitos, otra acerca de la administración del hogar, otra acerca de la ciudad y su preservación. De estas, la primera se llama ética, la segunda economía y la restante, política.
>
> [4] Del teorético, la parte que versa sobre los seres inmóviles y las primeras causas y cuantas cosas son divinas se llama teológica; la parte que versa sobre la traslación de los astros, sus órbitas, sus retornos periódicos y la estructuración de este cosmos se llama física; la parte estudiada mediante la geometría y las restantes disciplinas se llama 'matemática'.
>
> [5] Siendo tal la división y la partición de las especies de la filosofía, debe hablarse, en primer lugar, de lo enseñado por Platón acerca de la teoría dialéctica y, primero de todo, acerca de la facultad del juicio.

Luego de definir al filósofo y a la filosofía y de describir las vidas teorética y práctica, en el tercer capítulo Alcínoo explica cuáles son, de acuerdo con Platón, los diferentes ámbitos en los que el filósofo debe esforzarse. Y estos, dice, parecen ser tres: (1) la contemplación y el conocimiento de los seres, (2) la práctica de bellas acciones y (3) el estudio de la razón. Afirma, asimismo, que lo primero corresponde al conocimiento "teorético", lo segundo al "práctico" y lo tercero al "dialéctico". Esta clasificación, como es evidente, retoma la clasificación de los géneros de vida del segundo capítulo haciéndole corresponder a cada uno de ellos un ámbito de esfuerzo (pero también un conocimiento) y agregando un tercer aspecto dialéctico.

Ahora bien, para alcanzar una mejor comprensión del tercer capítulo del tratado, recurramos a un estudio detallado de P. Hadot acerca de la división de las partes de la filosofía en la Antigüedad. En su artículo el autor señala que las clasificaciones llevadas a cabo por los filósofos antiguos pueden reducirse a tres. Si bien las clasificaciones propias de cada grupo no coinciden en todos los detalles, lo que las caracteriza y asemeja es la finalidad común que guía las divisiones. La primera de las señaladas por el autor es la que podemos encontrar tanto en los diálogos platónicos como en los tratados aristotélicos. Esta se caracteriza, por una parte, por reconocer la especificidad del objeto y de los métodos propios de cada disciplina y, por otra, por ordenar las disciplinas de modo jerárquico de acuerdo con la valía de los objetos estudiados por las diferentes áreas. El segundo tipo de clasificaciones es la propia del estoicismo y se identifica por la búsqueda de reconocer la unidad sistemática de la filosofía y la solidaridad de sus partes, de modo que la filosofía es concebida como un organismo viviente en el cual cada parte depende de las otras. La tercera clase se caracteriza por su diacronía ya que las partes de la división implican una serie de etapas sucesivas o un programa de estudio que garantiza el progreso espiritual del filósofo y que culmina en una cierta iniciación en los misterios supremos de la filosofía. Si bien es posible encontrar prefigurada esta última clase tanto en Platón y en Aristóteles como en los estoicos, su formulación explícita es obra de Plutarco y es luego retomada por los neoplatónicos.[66]

66. Hadot (1979:202–223).

Pierre Hadot, sin embargo, no incluye en su análisis la clasificación formulada en el *Didaskalikós*, por lo cual es preciso indagar si es posible circunscribirla en una de las tres clases que identifica. Podríamos pensar, en primer término, que por tratarse de una clasificación de las partes de la filosofía platónica debería circunscribirse a la primera clase de estructura jerárquica. En el párrafo [1] del tercer capítulo del tratado, de hecho, las disciplinas son presentadas en orden jerárquico de acuerdo con el valor del objeto que estudian (teorética - práctica - dialéctica).[67] Ahora bien, en [2], [3] y [4] Alcínoo expone la subdivisión de las tres ramas en un orden inverso (dialéctica – práctica – teorética) y a lo largo del tratado la exposición sigue el orden dialéctica – teorética - práctica, como ya señalamos en la primera parte del escrito. La enumeración, pues, podría ajustarse a un criterio jerárquico asociado por Hadot con Platón, pero la exposición parece seguir un criterio diferente. El criterio que sigue la exposición de las doctrinas de Platón en el tratado, a su vez, tampoco parece coincidir con la tercera clase señalada por el estudioso, la que busca un ascenso progresivo del alma hacia los misterios mayores de la filosofía para culminar en la epóptica. De corresponderse, la filosofía teorética debería encontrarse en último lugar. Los últimos capítulos del *Didaskalikós*, sin embargo, están dedicados a la filosofía práctica. ¿Es posible, entonces, que la clasificación de la filosofía tal como está desarrollada a lo largo del tratado se corresponda con la segunda clase establecida por Hadot y atribuida también a los estoicos?

67. En [4] las ramas de la filosofía teorética también son presentadas jerárquicamente y en el capítulo VII (***Did.*** 160 42-161 9), Alcínoo repite la enumeración de las partes de la filosofía teorética y sigue este mismo orden.

La cualidad común y propia de las clasificaciones estoicas de la filosofía radica en la continuidad y en la interpenetración recíproca entre las partes. Tiene como fundamento la unidad dinámica de la concepción estoica de la realidad y, en consecuencia, se caracteriza por la sistematicidad del corpus filosófico que intenta reflejar aquella unidad. El filósofo, pues, debe dedicarse simultáneamente a las tres partes ya que estas no provienen más que de la relación de aquél con lo divino, los hombres y con su propio pensamiento.[68] Teniendo esto en cuenta, podemos afirmar que en el *Didaskalikós* hay elementos que nos permitirían identificar la clasificación que nos provee con las estoicas. En primer lugar, Alcínoo reconoce que el fundamento de la estructura trinitaria de la filosofía es su carácter sistemático. El pensamiento de Platón, de hecho, es para Alcínoo un corpus de doctrinas, un organismo viviente completo y acabado en el que las tres partes revelan diferentes aspectos de la realidad que el filósofo debe atender en su búsqueda de la sabiduría. Nótese, en este sentido, que al inicio del capítulo tercero, Alcínoo comienza la clasificación afirmando que el "esfuerzo del filósofo parece estar en tres ámbitos", dando a entender, de este modo, que lo que se divide no son áreas jerarquizadas del conocimiento sino focos de atención del filósofo en una realidad homogénea. Podría afirmarse, asimismo, que la frase final del tratado a la que ya aludimos, en la que Alcínoo afirma que la exposición que ha brindado permitirá al lector ser capaz de estudiar y descubrir las restantes doctrinas de Platón, refuerza también la concepción orgánica del sistema que se expone. Esta afirmación parecería implicar que conocer una parte del sistema permite poner de manifiesto las partes que se desconocen gracias a la mutua implicación de las partes que lo constituyen. Téngase en cuenta, asimismo, lo afirmado en la primera parte del trabajo acerca de Antíoco, uno de los primeros platónicos dogmáticos imperiales cuya interpretación de Platón tiene una fuerte impronta estoica. Podríamos afirmar, tal vez, que la interpretación del pensador de Ascalona ejerce una influencia sobre Alcínoo, aunque lejana e indirecta, y que este adopta las tendencias estoicas incorporadas inicialmente por Antíoco. Estos elementos, ciertamente, nos inducen a reconocer en la clasificación de las partes de la filosofía provista en el *Didaskalikós* una impronta de la concepción estoica de la filosofía, tal como es caracterizada por Hadot.

68. Hadot (1979:209-210).

ISSN (en línea) 2362-4841 / ISSN (impresa) 0325-1721
Anales de Filología Clásica /27 (2014)

Ahora bien, podrían presentarse numerosas objeciones a esta última conclusión. Mencionemos, en primer lugar, que en el mismo primer párrafo del capítulo inicial Alcínoo afirma que a cada ámbito de esfuerzo del filósofo le corresponde un conocimiento. El teorético, el práctico y el dialéctico serían, pues, diferentes clases de conocimiento de las cuales es posible establecer una jerarquía de acuerdo con el objeto de sus estudios. En segundo lugar, hacia el final del capítulo, en [5], Alcínoo sostiene que las divisiones formuladas son de la filosofía misma y no, como dice en un principio, de los afanes del filósofo. A su vez, en el segundo capítulo se afirma rotundamente la superioridad de la vida teorética frente a la práctica y en el tercer capítulo se asevera en [2], asimismo, que la dialéctica no es una disciplina esencial para el filósofo. Estos elementos nos inducirían a creer que la clasificación que nos ofrece el *Didaskalikós* responde a la clase platónico-aristotélica, más que a la estoica.[69] Creemos, por nuestra parte, que la presencia de los diferentes elementos descritos ponen de manifiesto que la clasificación expuesta en el tratado oscila entre una visión sistemática y una jerárquica de la filosofía. Esta oscilación, a su vez, evidencia una combinación de las concepciones estoicas y platónico-aristotélicas cuya tensión recíproca no termina de resolverse.

Es preciso reparar, por otra parte, en la terminología utilizada por Alcínoo para denominar a sus tres ramas: dialéctica, teorética y práctica. Podemos afirmar, en primer lugar, que Platón no formula explícitamente una clasificación tal en ningún diálogo.[70] En segundo lugar, tampoco hay testimonios que revelen que otro pensador la haya enunciado con anterioridad a Alcínoo exactamente en los mismos términos. Constituye, pues, una combinación novedosa propia de la sistematización del *Didaskalikós*. Alcínoo, sin embargo, no habría sido el primero en atribuir a Platón una tripartición de la filosofía, sino que esta parece haber sido corriente entre los integrantes de la Academia Antigua. Sexto Empírico, en efecto, en su *Adversus Mathematicos* afirma que si bien Platón es el iniciador "en potencia" de la serie de pensadores que dividen la filosofía en tres ramas, corresponde a los contemporáneos de Jenócrates haber establecido tal clasificación explícitamente.[71] Pero la terminología citada por Sexto para nombrar las tres partes es diferente de la empleada en el *Didaskalikós*. Tal como el pasaje nos informa, estas reciben el nombre de "Física", "Ética" y "Lógica". En autores contemporáneos a Alcínoo, de hecho, encontramos la misma terminología antigua que difiere de la del *Didaskalikós* para nombrar las ramas de la filosofía. Tal es el caso de Ático,[72] por ejemplo, y de Apuleyo,[73] ambos, pensadores medioplatónicos de la segunda mitad del segundo siglo después de Cristo.

Ahora bien, los efectos que produce la modificación en la terminología que introduce Alcínoo respecto de la recién mencionada son de largo alcance y merecen un estudio detallado que no emprenderemos aquí. Señalemos, al menos, el cambio sustancial que sufre la noción platónica de dialéctica cuyo carácter de ciencia suprema que tiende al principio absoluto queda desdibujado en el *Didaskalikós*, para significar algo más cercano a lo que se entiende actualmente por 'lógica'.[74]

Para concluir nuestro comentario de este tercer capítulo vale la pena señalar, en primer lugar, que la subclasificación de la filosofía teorética en teología, física y matemática que Alcínoo menciona en [4] es propia de Aristóteles.[75] En segundo lugar, que la división de la filosofía práctica descrita en [3] parece inspirarse en la Ética *Eudemia*[76] y, por último, que la subclasificación de la dialéctica expuesta en [2] tiene influencias tanto peripatéticas como estoicas.[77] Todo lo cual vuelve a ejemplificar el uso de Alcínoo de las fuentes.

69. Tal es la interpretación de Hadot (2005:73-80), por ejemplo, quien sostiene que la descripción de las partes de la filosofía en Alcínoo sigue el principio de la jerarquía de los objetos correspondientes a cada parte.

70. Los diálogos de Platón, de todos modos, mencionan alguna de las tres partes por separado e incluso prefiguran la distinción entre una filosofía teorética y una filosofía práctica sistematizada luego por Aristóteles. *Cfr.* Witt (1971:8, n. 2) y Dillon (1993:57), quienes citan en relación con esto varios pasajes de los diálogos platónicos.

71. Sexto Empírico, ***Adv. Math.*** 7.16.

72. Fr.1, 2 1-3.

73. Apul. ***De plat.*** I. 3. Los términos utilizados por Apuleyo son ***naturalis***, ***rationalis*** y ***moralis***, en ese orden.

74. *Cfr.* Hadot (2005:76-77). Nótese, asimismo, la introducción de la retórica como una parte de la dialéctica. Esta concepción recibe un desarrollo más detallado en el capítulo VI del ***Didaskalikós*** donde además se le otorga a la retórica el carácter de ἐπιστήμη, a partir de una interpretación un tanto forzada de Platón, *Phdr.* 271a1-272b.

75. Aristóteles, *Metaph.* 1026 a.

76. *Cfr.* Aristóteles, ***EE.*** 1218 b 8 ss.

77. Dillon (1993:59). Para un análisis detallado acerca de la división de la filosofía en la Antigüedad véase Hadot (1979:201-223), Hadot (2005) Ierodiakonu (1993:57-74).

En fin, nuestro examen de los tres primeros capítulos del *Didaskalikós* nos permite afirmar que las concepciones allí vertidas sobre las nociones 'platónicas' acerca de la filosofía, de sus partes y también del filósofo son deudoras tanto de un método exegético elaborado y complejo, como de varios siglos de reflexión acerca de estos conceptos. Los elementos puestos de manifiesto en nuestro análisis del texto, tanto los relativos al método de búsqueda y descubrimiento de un cuerpo de doctrinas 'platónicas', como los relativos a la utilización de la obra de Aristóteles y de otros pensadores posteriores, nos proveen considerables evidencias de ello.

Conclusiones

En el presente trabajo examinamos la noción de filosofía propia del *Didaskalikós*. Para ello recurrimos, en primer lugar, a una descripción de los caracteres generales de la corriente filosófica llamada platonismo medio a la que pertenece el autor del tratado. En segundo lugar, analizamos la noción de filosofía estableciendo una distinción entre una concepción de la filosofía propia del autor y otra propia de Platón, tal como Alcínoo la interpreta.

En nuestra descripción del platonismo medio, subrayamos tres rasgos característicos de esta corriente: la ausencia de una institución aglomeradora que nuclee a los filósofos medioplatónicos, la concepción dogmática que, en general, la mayoría de los platónicos imperiales posee acerca de la filosofía (y en especial, de la filosofía de Platón) y, en tercer lugar, la noción de autoridad que estos pensadores proyectan sobre el filósofo ateniense. En una sección siguiente del trabajo nos dedicamos al análisis de la concepción de filosofía propia de Alcínoo. Debe considerarse, sin embargo, que nuestra distinción de dos nociones de filosofía presentes en el *Didaskalikós* es instrumental. No es fácil y posiblemente no sea lícito trazar tal separación de un modo tajante, en la medida en que Alcínoo y los pensadores de su época conciben su tarea filosófica como exégesis de Platón. Para ellos, en efecto, la propia filosofía y el pensamiento de Platón al que arriban mediante su exégesis deben ser identificadas.[78] La finalidad de tal distinción, pues, ha sido analizar el texto desde dos perspectivas diferentes con el propósito de enriquecer nuestra lectura y comprensión del tratado. No debemos olvidar, no obstante, que la polémica entre los mismos platónicos imperiales acerca de cuál de las reconstrucciones de la filosofía de Platón que ellos brindan es la más adecuada pone de relieve que tal identificación no es ingenua y que estos pensadores son conscientes de que la reconstrucción que cada uno propone no es la única posible.

78. Plutarco constituye, tal vez, una excepción en este respecto. *Cfr.* Plutarco, *Moralia* 1000 a y Tarrant (2000:213).

En relación con la noción de filosofía propia de Alcínoo, advertimos el carácter dogmático de la interpretación propuesta en el tratado y señalamos el desarrollo diferencial que el autor le dedica a la rama teorética de la filosofía. Nuestro análisis nos permitió interiorizarnos, asimismo, en el modo en que Alcínoo concibe la relación entre Platón y Aristóteles y sugerimos que el autor considera que hay una continuidad entre la filosofía de ambos pensadores, aunque reconoce como autoridad única a Platón. Pusimos de manifiesto, también, la ausencia de la doctrina de lo Uno y la díada en el *Didaskalikós*, ausencia que nos permitió comprender el valor que Alcínoo le otorga a la tradición indirecta con relación a la filosofía del ateniense.

En la segunda parte del escrito examinamos la filosofía de Platón tal como la interpreta Alcínoo, para lo cual brindamos una traducción y realizamos un

ISSN (en línea) 2362-4841 / ISSN (impresa) 0325-1721
Anales de Filología Clásica /27 (2014)

análisis de los tres primeros capítulos de la obra. En nuestro examen procuramos exponer los elementos textuales sobre los que Alcínoo construye su interpretación y poner de manifiesto, a su vez, algunos detalles del procedimiento exegético mediante el cual nuestro autor elabora su síntesis. Nuestra reflexión acerca la división que el tratado propone acerca de la filosofía, asimismo, nos permitió poner de manifiesto la tensión presente en la obra entre una tendencia estoica que concibe la filosofía como un organismo sistemático y otra visión platónica que relaciona las partes de la filosofía de modo jerárquico.

Nuestra exposición, en fin, ha procurado esclarecer en alguna medida la intrincada trama de la filosofía medioplatónica examinando con cierto detalle una parte de una de las obras características de esta corriente. Consideramos, pues, que entender mejor los caracteres propios del primer movimiento que se dedicó sistemáticamente al estudio y exégesis de Platón puede enriquecer no sólo nuestro conocimiento de la filosofía clásica de la época del Imperio sino, también, nuestra comprensión de la propia tarea interpretativa de los autores antiguos.

Recibido: 16/7/2014. Aprobado: 9/9/2014.



Notas

7 Se ha señalado que la naturaleza de la filosofía había cambiado considerablemente respecto de la antigüedad y que el mercado de educandos en filosofía no buscaba tanto un genio en su maestro como el genio de las obras de los autores clásicos. Esto habría impulsado a los nuevos filósofos a construir su reputación solamente interpretando a los antiguos. La tarea y el desafío de los maestros en filosofía de entonces, pues, consiste en descubrir un sistema doctrinal único subyacente a los diálogos de Platón, para lo cual desarrollan un modo hermenéutico coherente de acercarse a los textos. ***Cfr.*** Tarrant (2007:449-450). Este método consiste básicamente en apartar ciertos pasajes de un diálogo y reunirlos con otros de otros diálogos que tratan el mismo tema, de modo de proveer una construcción congruente. También tiende a incorporar una frase de un diálogo en pasajes provenientes de otros diálogos para enriquecer o fortalecer una interpretación en particular de este pasaje. Suele, asimismo, alterar el vocabulario de un texto platónico o bien por motivos estilísticos o bien para introducir una terminología más moderna (peripatética o estoica). Esta práctica de lectura y exégesis produce con el tiempo una destilación de ciertos ***dógmata*** de los diálogos de Platón que para el siglo II d. C. ya se encuentra completa. Este hecho, a su vez, permite dar cuenta de aquellos pasajes de nuestro texto en que la exposición de Alcínoo no se funda directamente en los escritos platónicos sino en una sistematización del pensamiento del ateniense ya disponible en su tiempo. ***Cfr.*** Whittaker (1990:xvii-xxx); Dillon (1993:xxix). ***(Viene de página 62.)***

20 La autoridad otorgada a Platón, según la cual el filósofo ateniense posee la verdad de un modo incuestionable, está basada en la adopción por parte de los platónicos de la teoría estoica de la sabiduría primitiva. Según esta teoría, los hombres de la antigüedad más remota habrían tenido a su alcance la verdad perseguida por la filosofía y aquella se encuentra preservada, a su vez, en las tradiciones más antiguas. La mitología de la India, Persia, Egipto, Asiria e incluso de Grecia antigua, entre otras, es el material en el que esta sabiduría primitiva se encuentra presente, aunque velada mediante la alegoría, y a la que los filósofos deben recurrir para develarla. Platón, sin

ISSN (en línea) 2362-4841 / ISSN (impresa) 0325-1721
Anales de Filología Clásica /27 (2014)

embargo, es considerado por los platónicos como quien consigue acceder a esta sabiduría del modo más exitoso, logrando una reconstrucción, compilación y explicación inigualables. Los diálogos del ateniense, por tanto, constituyen el camino de acceso más seguro para los intérpretes tardíos a la sabiduría que todas estas tradiciones poseen en común. Los filósofos (medio- e incluso neo-)platónicos son, pues, aquellos que recurren a Platón como autoridad indiscutida en quien es posible encontrar las doctrinas propias de la sabiduría primitiva, conocimiento último que toda filosofía ambiciona, según el entender de estos pensadores. ***Cfr.*** Boys-Stones (2001:99-122). ***(Viene de página 65.)***

21 El tratado, en realidad, ha sido transmitido bajo dos títulos diferentes. Διδασκαλικὸς τῶν Πλάτωνος δογμάτων es el título que figura tanto al comienzo del texto como en el ***pinax*** de uno de los manuscritos principales que nos ha llegado. Pero ᾿Επιτομὴ τῶν Πλάτωνος δογμάτων aparece, a su vez, al final del texto. Podría pensarse que el primero de ellos remite a la primera línea del escrito, "Τῶν κυριωτάτων Πλάτωνος δογμάτων (…) διδασκαλία", mientras que el segundo refiere, más bien, al carácter de la obra, en la medida en que entendamos por ἐπιτομή un resumen de la obra más extensa de Platón. El uso del término διδασκαλικός, sin embargo, era corriente en la época del medioplatonismo y designaba un género de discurso filosófico ya bien definido. ***Cfr.*** Whittaker (1990:xiv-xv) quien cita varios ejemplos en los que diferentes autores utilizan el término. A diferencia de los géneros ἐλεγκτικός (refutativo) y προτρεπτικός (exhortativo), el διδασκαλικὸς λόγος es un 'discurso instructivo', 'manual de instrucción', 'lección' o 'exposición didáctica' que perfectamente puede aplicarse como título a una obra como la nuestra, que presenta de un modo didáctico una serie de doctrinas platónicas. A partir de estos elementos, los especialistas se inclinan a pensar que el título original de la obra habría sido Διδασκαλικὸς τῶν Πλάτωνος δογμάτων. ***Cfr.*** Whittaker (1990:xiii ss.) y Dillon (1993:xiii). ***(Viene de página 65.)***

ISSN (en línea) 2362-4841 / ISSN (impresa) 0325-1721
Anales de Filología Clásica /27 (2014)

Bibliografía

» Armstrong, A. H. (1957). ***An Introduction to Ancient Philosophy***. London: Methuen.

» Glucker, J. (1978). ***Antiochus and the Late Academy.*** Göttingen: Vandenhoeck and Ruprecht.

» Armstrong, A. H. (1957). «The background of the doctrine "that the intelligibles are not outside the intellect"». En: ***Les sources de Plotin, Entretiens sur l'"Antiquité Classique,*** tome V. Genève: Fondation Hardt, 393-425.

» Bonazzi, M. (2003). ***Academici e Platonici: Il Dibattito Antico Sullo Scetticismo Di Platone.*** Milano: Led.

» ——— (2005). "Eudoro di Alessandria alle origini del platonismo imperial". En: Bonazzi, M.; Celluprica, V. (eds.). ***L'Hereditá platonica. Studi sul platonismo da Arcesilao a Proclo***. Milano: Bibliopolis, 117-160.

» Boys-Stones, G. (2001). ***Post-Hellenistic Philosophy***. Oxford: Oxford University Press.

» Deitz, L. (1987). "Bibliographie du platonisme impérial antérieur à Plotin", en: ***ANRW,*** II.36.1, 124-182.

» Dillon, J. (1993). ***Alcinous, the Handbook of Platonism***. Oxford: Oxford University Press.

» ——— (1977). ***The Middle Platonists.*** Ithaca: Cornell University Press.

» ——— (2011) *"*The Ideas as thoughts of God". En: Pradeau, J.-F. (ed.). ***Les Formes Platoniciennes dans l'Antiquité tardive.*** Paris: Les Belles Lettres, 31-42.

» Hadot, I. (2005). ***Arts libéraux et philosophie dans la pensée Antique***. Paris: Vrin.

» Hadot, P. (1979). "Les divisions des parties de la philosophie dans l'Antiquité", ***MH*** 36.4, 202-223.

» Ierodiakonu, K. (1993). "The stoic division of Philososphy", ***Phronesis*** 38.1, 57-74.

» Karamanolis, G. (2006). ***Plato and Aristotle in agreement?*** Oxford: Oxford University Press.

» Martino, G. (2010). "La noción de contemplación (θεωρία) y de vida contemplativa (ὁ θεωρητικὸς βίος) en el ***Didaskalikós*** de Alcínoo". En: ***Actas del XXI Simposio Nacional de Estudios Clásicos***. Santa Fe: Facultad de Humanidades y Ciencias, CD Rom.

» ——— (2013). "La concepción de la Física en el ***Didaskalikós*** de Alcínoo y su clasificación dentro de los saberes propios de la Filosofía". En: ***Actas de las Primeras Jornadas de Pensamiento Antiguo de la Universidad de San Martín. Expresar la Phýsis. Conceptualizaciones antiguas sobre la naturaleza***. Buenos Aires: UNSAM Edita, CD Rom.

» ——— (2014a). "Alcínoo. 'Exposición didáctica de las doctrinas de Platón.' Introducción, traducción del griego y notas de una selección de capítulos", ***Revista Latinoamericana de Filosofía*** 40.1, 1-40.

» ——— (2014b). "La noción de ***ousía*** en el ***Didaskalikós*** de Alcínoo", ***Revista de Filosofía y Teoría Política*** 45. En: http://www.rfytp.fahce.unlp.edu.ar/article/view/RFyTPn45a02.

» Moreschini, C. (1987). "Attico: una figura singolare del medioplatonismo", en: ***ANRW***, II.36.1, 477-491.

» Sedley, D. (1981). "The end of the Academy", ***Phronesis*** 26.1, 67-75.

» Tarrant, H. (2000). ***Plato's First Interpreters.*** Ithaca: Cornell University Press.

» ——— (2007). "Platonists educators in a growing market: Gaius; Albinus; Taurus; Alcinous". En: Sharples, W.; Sorabji, R. (eds.). ***Greek and Roman Philosophy. 100 BC – 200 BC.*** London: Institute of Classical Studies, University of London, 449-450.

» ——— (2010). "Platonism before Plotinus". En: Gerson, L. (ed.). ***The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity.*** Tomo I. Cambridge: Cambridge University Press, 63-99.

» Whittaker, J. (1969). "Epékeina noû kaì ousías", ***VChr*** 23.2, 91-104.

» ——— (1974a). "Parisinus Graecus 1962 and the Writings of Albinus", ***Phoenix*** 28.3, 320-354.

» ——— (1974b). "Parisinus Graecus 1962 and the Writings of Albinus: Part 2", ***Phoenix*** 28.4, 450-456.

» ——— (1990). ***Alcínoos, Enseignement des doctrines de Platon.*** Paris: Les Belles Lettres.

» Witt, R. E. (1971). ***Albinus and the history of middle platonism***, Amsterdam: A.M. Hakkert Publisher.